

Sonderdruck aus:

Antichrist

Konstruktionen von Feindbildern

Herausgegeben von Wolfram Brandes
und Felicitas Schmieder

ISBN 978-3-05-004743-0



Akademie Verlag
Berlin 2010

Inhaltsverzeichnis

Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder:	
Einleitung	VII
Marco Rizzi:	
L'ombra dell' anticristo nel cristianesimo orientale tra tarda antichità e prima età bizantina	1
Lutz Greisiger:	
Die Geburt des Armilos und die Geburt des „Sohnes des Verderbens“. Zeugnisse jüdisch- christlicher Auseinandersetzung um die Identifikation des Antichristen im 7. Jahrhundert ..	15
Anna Akasoy:	
Niffarī: a Sufi Mahdi in the Fourth c. AH/ Tenth c. AD?	39
Kristin Skottki:	
Der Antichrist im Heiligen Land. Apokalyptische Feindidentifizierungen in den Chroniken des Ersten Kreuzzugs	69
Hannes Möhring:	
Die zwei Gesichter des Sufyani. Vorläufer des Dadjdjal (Antichrist) oder Vorläufer des Mahdi?	99
Dirk Jäckel:	
Saladin und Antichrist. Das andere Bild vom Ayyubidensultan im 12. Jahrhundert	117
Lars M. Hoffmann:	
Zum Verständnis des <i>Antichrists</i> im süditalienischen Griechentum. Das Beispiel des Nikolaos-Nektarios von Otranto	135
Michael Oberweis:	
Jüdische Endzeiterwartung im 13. Jahrhundert – Realität oder christliche Projektion?	147
Pavlna Cermanová:	
Die Erzählung vom Antichrist und seine Funktion in der religiösen und politischen Imagination im luxemburgischen Böhmen	159
Klaus Ridder / Ulrich Barton:	
Die Antichrist-Figur im mittelalterlichen Schauspiel	179
Rebekka Voß:	
Propter seditionis hebraicae. Judenfeindliche Apokalyptik und ihre Auswirkungen auf den jüdischen Messianismus	197
Ralf-Peter Fuchs:	
Das Wüten des bösen Feindes. Glaubensgegner, Hexen und der Antichrist in der Welt des Theodorus Graminaeus	219
Hubertus Busche:	
Wer ist der „Antichrist“? Die Kirche, Jesus und Nietzsche in der Dialektik ihrer Anti-Stellung	235
Michael Hagemeister:	
Trilogie der Apokalypse. Vladimir Solov'ev, Serafim von Sarov und Sergej Nilus über das Kommen des Antichrist und das Ende der Weltgeschichte	255
Namen- und Sachverzeichnis	277
Autorenverzeichnis	291

Rebekka Voß

Propter seditionis hebraicae

Judenfeindliche Apokalyptik und ihre Auswirkungen auf den jüdischen Messianismus

Der jüdische Antichrist

Antijudaismus und Antisemitismus fanden ihren Ausdruck im christlichen Europa des Mittelalters und der Frühneuzeit auch in der Vorstellungswelt der Apokalyptik. Judenhass und Endzeiterwartung waren untrennbar miteinander verbunden,¹ da ein bedeutender Aspekt der Antichristtradition die Assoziation dieser zentralen Figur des christlichen Endzeitszenarios mit den Juden war.² Bereits in der Antike identifizierten christliche Theologen den Antichrist, der am Ende der Zeiten Verderben über die Gläubigen bringen wird, mit dem jüdischen Messias. Sie sahen im Antichrist die Person, die die Juden als ihren Messias erwarteten. Schließlich personifizierte der jüdische Messias das Leugnen der Messianität Jesu; er war im zeitgenössischen Sprachgebrauch der „Widerchrist“ schlechthin.³

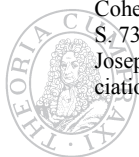
Eines der frühesten Zeugnisse für die Vorstellung vom jüdischen Endzeitgegner Jesu ist der lateinische Text der tiburtinischen Sibylle aus dem 4. Jahrhundert: Hier wird ein Antichrist prophezeit, der als Jude aus dem Stamme Dan geboren werden

Eine englischsprachige Version dieses Artikels erscheint in Andrew C. Gow (Hg.): *Antichrist and Apocalypse in the Western Tradition. Revisions and Revisionings*. Die Übersetzungen aus dem Hebräischen sind meine eigenen, wenn nicht anders vermerkt. Ich danke Michal Bondy, Ursula Reuter und Wolfgang Treue für die kritische Lektüre des Manuskripts.

¹ Andrew C. Gow: *The Red Jews. Antisemitism in an Apocalyptic Age, 1200–1600*, Leiden 1995, S. 3.

² Dazu im Detail ders.: *The Jewish Antichrist in Medieval and Early Modern Germany*, in: *Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue* 2 (1996), 3, S. 249–285. Ein knapper Überblick, der jedoch den breiteren kulturgeschichtlichen Zusammenhang nicht berücksichtigt, auch bei Joshua Trachtenberg: *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*, New Haven 1943 (ND Philadelphia 1983), S. 32–43.

³ Vgl. 1 Joh 2,22: „Wer ist ein Lügner, wenn nicht, der da leugnet, dass Jesus der Christus sei? Das ist der Widerchrist, der den Vater und den Sohn leugnet.“ In den Johannesbriefen, in denen der Begriff „Antichrist“ erstmals auftaucht, bezeichnet er sowohl jemanden, der nicht in Jesus als den erwarteten Erlöser glaubt, als auch einen eschatologischen Anti-Messias (Belial/Beliar, später Armilus) nach der vorchristlichen jüdischen Tradition. Vgl. 1 Joh 2,18. Zur Armilus-Tradition siehe Joseph Dan: *Armilus. The Jewish Antichrist and the Origins and Dating of the „Sefer Zerubbavel“*, in: Peter Schäfer, Marc Cohen (Hg.): *Toward the Millennium. Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden 1998, S. 73–104; David Berger: *Three Typological Themes in Early Jewish Messianism. Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus*, in: *AJS Review. The Journal of the Association for Jewish Studies* 10 (1985), 2, S. 141–164, hier S. 155–162.



wird,⁴ um als falscher Messias von einem wiedererrichteten Jerusalem die Welt zu regieren.⁵ Diese Version der Antichristtradition sollte die Endzeitvorstellung im christlichen Abendland – zum Teil bis heute⁶ – maßgeblich bestimmen. Weite Verbreitung fand sie besonders durch die *Revelationes divinae* des Pseudo-Methodius (7. Jahrhundert), eine der einflussreichsten Quellen zum Antichrist in der mittelalterlichen Apokalyptik überhaupt,⁷ und die systematische Zusammenstellung der Antichrist-Lehre durch den burgundischen Abt Adso von Montier-en-Der, *Libellus de ortu et tempore Antichristi* (um 950).⁸

Die Vorstellung, dass die Juden den Antichrist als ihren lang ersehnten Messias annehmen und seine ersten und treuesten Anhänger sein würden, legte nahe, ihnen im 12. Jahrhundert außerdem eine aktive Hauptrolle als seine Diener und Handlanger zuzuweisen. Die apokalyptischen Zerstörer Gog und Magog (Ez 38–39; Offb 20), die allgemein mit den barbarischen, „unreinen“ Völkern identifiziert wurden, die Alexander der Große der Sage nach zum Schutz der zivilisierten Welt an einem Ort in Asien eingeschlossen hatte,⁹ und die seit der Spätantike Eingang in die Antichrist-legende fanden,¹⁰ wurden nun auch mit den so genannten verlorenen zehn Stämmen Israels gleichgesetzt.¹¹ Schließlich ist die Wiederkehr der zehn Stämme in der

⁴ Zu der exegetischen Tradition, die den Antichrist zu einem Abkömmling Dans macht, siehe Wilhelm Bousset: *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse, Göttingen 1895 (ND Hildesheim 1983), S. 108–115; Richard K. Emmerson: *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature*, Seattle 1981, S. 79f.; Gregory C. Jenks: *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 59), Berlin 1991, S. 77ff., 83–86 und 183f.

⁵ Ernst Sackur: *Sibyllinische Texte und Forschungen*. Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle, Halle 1898 (ND Turin 1976), S. 177–187, hier S. 185f.

⁶ Siehe den Beitrag von Michael Hagemeister in diesem Band.

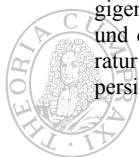
⁷ Willem J. Aerts, George A. A. Kortekaas (Hg.): *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius*. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen, 2 Bde., Leuven 1998, S. 191 und 195.

⁸ Daniel Verhelst (Hg.): *De ortu et tempore Antichristi*. Necnon et tractatus qui ab eo dependunt (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis 45), Turnholt 1976, S. 20–30, hier S. 23f. und 27. Das Standardwerk zu Adso ist Robert Konrad: *De ortu et tempore Antichristi*. Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der (Münchener Historische Studien, Abt. mittelalterliche Geschichte 1), Kallmünz 1964. Siehe außerdem Horst-Dieter Rauh: *Das Bild des Antichrist im Mittelalter*. Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 9), Münster 1979, S. 153–164.

⁹ Zur Alexandertradition Friedrich Pfister: *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim am Glan 1976; George Cary: *The Medieval Alexander*, Cambridge 1956 (ND New York 1987). Speziell zu den verschlossenen Völkern Andrew R. Anderson: *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, Cambridge, MA 1932.

¹⁰ Gow, *Jewish Antichrist* (s. Anm. 2), S. 254–256.

¹¹ Der erste Beleg dafür ist die *Historia Scholastica* (zwischen 1169 und 1173) des Pariser Gelehrten Peter Comestor. Siehe zu den Vermischungen der unterschiedlichen, ursprünglich voneinander unabhängigen Traditionen Gow, *Red Jews* (s. Anm. 1), Kap. 2–3. Eine gute Zusammenfassung der Geschichte und der jüdischen Tradition der zehn Stämme mit umfangreichen Hinweisen auf weiterführende Literatur bieten Dan Ben-Amos, Dov Noy (Hg.): *Folktales of the Jews*, Bd. 1: *Tales from the Sephardic Dispersion*, Philadelphia 2006, S. 450–472.



jüdischen Apokalyptik unlösbar mit der Ankunft des Messias verbunden.¹² Erwarteten die Juden den Antichrist als Messias, war es aus christlicher Sicht nur logisch, dass jene Stämme seine blutrünstige Armee sein mussten. Im deutschsprachigen Raum bekam dieses imaginäre Volk, das am Ende der Tage gemeinsam mit dem Antichrist die Christenheit heimsuchen würde, Ende des 13. Jahrhunderts eine eigene Färbung: Es war in volkssprachlichen Texten als „rote Juden“ bekannt.¹³

Die Vorstellung vom jüdischen Antichrist und vor allem seinen jüdischen Gefolgsleuten fand breiten Anklang in allen sozialen Klassen und Bildungsstufen. Insbesondere im deutschen Sprachraum, der im Zentrum des vorliegenden Aufsatzes steht, war dieses Attribut ein integraler Bestandteil volkstümlicher Endzeiterwartung mit einer langen Tradition in unterschiedlichen Textgattungen, in der gelehrten Theologie, der volkssprachlichen Exegese und der Literatur, aber auch in der Predigt, der darstellenden und bildenden Kunst.¹⁴ So sind unter den eifrigsten Anhängern des Antichrist im gleichnamigen Fenster der Marienkirche in Frankfurt an der Oder, welches außerdem eine Darstellung der roten Juden bietet, auch einige durch den spitzen Judenhut als Juden gekennzeichnet.¹⁵ Im 15. Jahrhundert wurde der jüdische Antichrist auch in Drucken aufgegriffen. Er begegnet beispielsweise in den zahlreichen Ausgaben des Pseudo-Methodius (Erstdruck Köln 1475),¹⁶ und – gemein-

¹² Die zehn Stämme nahmen bereits sehr früh eine aktive Rolle im Erlösungsprozess ein, nämlich eben bei der militärischen Niederrichtung Edoms, also der Christenheit, zur Befreiung ihrer Brüder in der Diaspora; vgl. Israel J. Yuval: *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter* (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4), Göttingen 2007, S. 48. Hier falsch Babylonischer Talmud BB 103b, richtig 123b.

¹³ Gow, *Red Jews* (s. Anm. 1), S. 70. Zu der überaus populären Variante der Legende ausführlich mit zahlreichen Textbelegen ebd., Kap. 4–6.

¹⁴ Gow, *Jewish Antichrist* (s. Anm. 2), S. 258f. und 270. Zahlreiche Belege ebd., bes. S. 266–282. Zum Drama siehe außerdem Klaus Aichele: *Das Antichristdrama des Mittelalters, der Reformation und Gegenreformation*, Den Haag 1974, S. 140–148.

¹⁵ Frank Mangelsdorf (Hg.): *Der gläserne Schatz. Die Bilderbibel der St. Marienkirche in Frankfurt (Oder)*, Berlin ²2007, S. 110, 115 und 116f. Dazu Annette Weber: *Das Antichristfenster der Marienkirche in Frankfurt (Oder) im kulturhistorischen Kontext*, in: Ulrich Knefelkamp, Frank Martin (Hg.): *Der Antichrist. Die Glasmalereien in der Marienkirche in Frankfurt (Oder)*, Leipzig 2008, S. 80–101, bes. S. 85–88, und Andrew C. Gow: *Das Gefolge des Antichristen. Zur Legende von den „roten Juden“*, in: ebd., S. 102–112, hier S. 107. Die Darstellung in einer Enzyklopädie aus dem Elsass aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts bei Rosemary Muir Wright: *Art and Antichrist in Medieval Europe*, Manchester 1995, S. 82, Abb. 18. Vgl. auch die Abbildungen aus dem 13. Jahrhundert aus Frankreich und England, die Juden als Komplizen des Antichrist darstellen, ebd., S. 95, Abb. 20 und S. 104–108, und bei Sara Lipton: *Images of Intolerance. The Representation of Jews and Judaism in the Bible moralisée*, Berkeley 1999, S. 42 und 121f. (siehe auch ebd., S. 172, Anm. 78); Vivian D. Lipman: *The Jews of Medieval Norwich*, London 1967, Abb. 10; Suzanne Lewis: *Tractatus Adversus Iudeos in the Gulbenkian Apocalypse*, in: *Art Bulletin* 68 (1986), 4, S. 543–566, hier S. 550, Nr. 5 (dazu ebd., S. 549) und 556, Nr. 16–18 (dazu ebd., S. 555).

¹⁶ Die mit Holzschnitten illustrierte Ausgabe des durch Wolfgang Aytinger kommentierten Pseudo-Methodius, die Sebastian Brant 1498 herausgab, wurde bis 1576 sieben Mal nachgedruckt; Bernard McGinn: *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (Records of Civilization 96), New York 1979 (ND New York 1998), S. 271. Zur Rezeption des Pseudo-Methodius im deutschen Raum Christine Stölinger-Löser: *Pseudo-Methodius*, in: Burghart Wachinger, Gundolf Keil (Hg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 11, Berlin ²2004, Sp. 995–1002, hier Sp. 998–1002.



sam mit seiner roten Armee – in den deutschen Blockbüchern zum Antichrist.¹⁷ Diese Legenden blieben unabhängig von konfessionellen Neigungen bis weit ins Reformationsjahrhundert hinein lebendig.¹⁸

Christliche Wahrnehmung jüdischer Messiaserwartung

Es ist nicht verwunderlich, dass die weithin akzeptierte Gleichsetzung des Antichrist mit dem jüdischen Messias, die die christliche Apokalyptik insbesondere in Deutschland für Jahrhunderte charakterisierte, Auswirkungen auf die christliche Wahrnehmung der jüdischen Messiaserwartung hatte, besonders da das Weltende für den vormodernen Menschen nicht bloß ein fernes Phantasiebild war. Die zukünftig zu erwartenden Ereignisse am Ende der Tage waren für ihn eine Realität, die Furcht oder Hoffnung weckte und mit der er von Kindesbeinen an vertraut war. Die Hauptfiguren des Endzeitszenarios wie der Messias/Antichrist und die roten Juden waren in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Vorstellungswelt wirkliche Menschen aus Fleisch und Blut.¹⁹

Da der jüdische Messianismus die Messianität Jesu explizit negiert, wurde er von Christen grundsätzlich negativ aufgefasst. Die Erwartung eines anderen Messias galt als Blasphemie. Doch stellte die jüdische Weigerung, den Anspruch Jesu anzuerkennen, um stattdessen weiterhin auf die zukünftige Erfüllung der messianischen Hoffnung zu warten, aus christlicher Sicht nicht nur ein theologisches Problem vermeintlicher jüdischer Blindheit und Verstocktheit in der Messiasfrage dar. Der jüdische Messianismus war mit seinem Angriff auf die Grundfeste christlichen Glaubens gleichzeitig ein Angriff auf die gesamte darauf basierende Weltordnung. Namentlich auf Grund der Vorstellung vom jüdischen Antichrist und seiner gefürchteten Schreckensherrschaft wurde die jüdische Erlösungshoffnung gerade im deutschen Sprachraum als eine handfeste Bedrohung der christlichen Gesellschaft verstanden.

Tatsächlich nahm der jüdische Messianismus in der deutschen volkssprachlichen Literatur einen wichtigen Platz ein: Er taucht in verschiedenen Textgattungen auf, im traditionellen Genre der jüdisch-christlichen Polemik, in der schönen Literatur

¹⁷ Siehe *Der Antichrist und Die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht*, Hamburg 1979; Heinrich T. Musper (Hg.): *Der Antichrist und die fünfzehn Zeichen*. Faksimile-Ausgabe des einzig erhaltenen chiroxylographischen Blockbuches, München 1970. Siehe außerdem Gow, *Jewish Antichrist* (s. Anm. 2), S. 269–272.

¹⁸ Ebd., S. 252 und 258, Anm. 36. Siehe auch Emerson, *Antichrist in the Middle Ages* (s. Anm. 4), S. 204–237, bes. S. 215. Zwar wiesen die bibeltreuen Reformatoren die Existenz der roten Juden zurück, da ihre Rolle nicht aus der heiligen Schrift zu belegen war. Vor allem verlor dieses Feindbild jedoch auf Grund der weitaus realeren Gefahr, die die Türken für die Christen des Abendlandes darstellten, mit der Zeit an Bedeutung. Tatsächlich wandelte sich im Laufe des 16. Jahrhunderts das Image der roten Juden von Zerstörern der „guten“ Christen zu einer Bedrohung der „bösen“ Türken bzw. Verbündeten der Christen gegen die Moslems. So verschwanden die roten Juden als die Helfershelfer des jüdischen Antichrist zu Beginn des 17. Jahrhunderts aus der christlichen Apokalyptik. Vgl. Gow, *Red Jews* (s. Anm. 1), S. 167–173.

¹⁹ Trachtenberg, *The Devil and the Jews* (s. Anm. 2), S. 37ff.



wie im „Sachbuch“. In Deutschland entwickelte sich die Polemik gegen die jüdische Messiashoffnung in großer Vielfalt und Dynamik und erfuhr besondere Variationen, die in anderen europäischen Ländern entweder gar nicht bekannt oder nicht so stark antijüdisch aufgeladen waren.²⁰ So waren die roten Juden, der Begriff und die Legenden, die sich damit verbanden, ausschließlich im deutschen Sprach- und Kulturraum bekannt.²¹ Durch die volkstümliche Überlieferung fand die christliche Polemik in der Messiasfrage in Deutschland starke Verbreitung und war in ihren charakteristischen Ausprägungen tief im Denken der Menschen verankert.

Der jüdische Messianismus wurde hier zur Projektionsfläche für die schlimmsten christlichen Alpträume.²² Dies macht einer der bekanntesten deutschen Dichter seiner Zeit, der für eine ausgesprochen antijüdische Einstellung bekannte Hans Folz (1435/40–1513),²³ in seinem *Spil von dem Herzogen von Burgund*²⁴ unmissverständlich deutlich. Eine Seherin enthüllt Herzog Philipp von Burgund, Sohn Kaiser Maximilians, eine jüdische Verschwörung: Etliche Rabbiner rufen überall im Lande die Ankunft ihres Messias aus, der im Begriff sei, alle Königreiche, weltliche und geistliche Fürstentümer einzunehmen.²⁵ Als der Messias selbst die Bühne betritt, richten sich seine jüdischen Begleiter respektlos an das christliche Publikum:

Weicht auß, tret umbe und ruckt von stat!
 Ir habt lang genug innen gehabt
 Gewalt, herschaft und regiment,
 Das nu alles wurd sein end.
 Wir haben doch so lang geharrt,
 Piß sich begeben hat ein fart,
 Das wir auch kumen sein zum pret,
 Das ir zwar nit noch gedacht het.

²⁰ Elisheva Carlebach: Die messianische Haltung der deutschen Juden im Spiegel von Glikls Zikhroynes, in: Monika Richarz (Hg.): Die Hamburger Kauffrau Glikl. Jüdische Existenz in der Frühen Neuzeit, Hamburg 2001, S. 238–252, hier S. 248. Siehe zur christlichen Polemik gegen die jüdische Messiashoffnung auch dies.: Divided Souls. Converts from Judaism in Germany, 1500–1750, New Haven 2001, Kap. 4; dies.: The Last Deception. Failed Messiahs and Jewish Conversion in Early Modern German Lands, in: Matt D. Goldish, Richard H. Popkin (Hg.): Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture, Bd. 1: Jewish Messianism in the Early Modern World (Archives internationales d'histoire des idées 173), Dordrecht 2001, S. 125–138.

²¹ Gow, Red Jews (s. Anm. 1), S. 69f.

²² Carlebach, Messianische Haltung (s. Anm. 20), S. 249.

²³ Siehe Edith Wenzel: Zur Judenproblematik bei Hans Folz, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 101 (1982), S. 79–104.

²⁴ Adelbert von Keller (Hg.): Fastnachtspiele aus dem 15. Jahrhundert, 4 Bde. (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 28–30 und 46), Stuttgart 1853–1858 (ND Darmstadt 1966), Bd. 1, S. 169–190, Nr. 20. Das Stück wurde zwischen 1486 und 1494 verfasst; Hanns Fischer: Hans Folz. Altes und Neues zur Geschichte seines Lebens und seiner Schriften, in: Zeitschrift für deutsches Altertum 95 (1966), S. 212–236, hier S. 225. Vgl. zu dem Theaterstück Carlebach, Messianische Haltung (s. Anm. 20), S. 248f.

²⁵ Von Keller, Fastnachtspiele (s. Anm. 24), S. 171.



Ir Cristen, do tret an ein ort,
 Weicht in die winkel da und dort
 Und laßt uns auch herschen ein weil,
 Wann er ist nit von hinn ein meil,
 Hie stet er, der fort wirt regiren,
 Daran in niemant mer mag geirren.
 Ir habt gemutwilt lange zeit,
 Dann ruckt zusammen und macht weit!²⁶

Folz setzt die jüdische Erlösungshoffnung gar mit dem Wunsch nach der Vernichtung der Christenheit gleich. So erklärt der Messias, dessen wahre Identität die Sibylle als die des Antichrist aufgedeckt hat,²⁷ seinen zeitgenössischen Namen „Endchrist“ damit, „das ist schlecht davon der sin,/ Das ich ein ent der Cristen bin“.²⁸ Als Motiv seines zerstörerischen Wirkens und als die Hauptursache, warum die Juden auf ihn warten, gibt er den Wunsch nach blutiger Vergeltung an:

Wir han nu talast ungemach
 Gehabt wol xiiij.c jar,
 Und in solicher zeit furwar
 Gar vil geliden von den Cristen.
 Ja wann sie dennoch dabei wisten,
 Was großer fluch, was haß und neit
 Wir in stet han getragen seit.²⁹

Die christliche Apokalyptik reflektierte und übernahm jüdische Endzeitvorstellungen in antijüdischer Umdeutung. Allein die politische Natur der jüdischen Hoffnung, die Vorstellung von der Wiedererrichtung eines unabhängigen Königreichs Israel unter dem Messias als einem weltlichen Herrscher, bedeutete in christlicher Sicht eine Umkehr der gottgewollten Gesellschaftsordnung. Solche jüdischen Machtgelüste wurden im christlichen Denken mit der befürchteten eschatologischen Rache für Jahrhunderte der Unterdrückung und Erniedrigung verbunden. Für Martin Luther lag in eben diesem Punkt der Unterschied zum christlichen Erlösungsverständnis: Wo die Christen in Jesus, ihrem gewaltlosen Messias, die Vergebung der Sünden und das ewige Leben gefunden hatten, klagten die Juden

für Gott über uns, das wir sie im Elende gefangen halten, Und bitten hefftiglich, das Gott wolt sein heiliges Volck und lieben Kinder von unser gewalt und gefengnis erlösen, ... Nemlich also: Er solle uns Heiden durch jren Messia alle tod schlagen und vertilgen, damit sie aller Welt Land, güter und

²⁶ Ebd., S. 171f.

²⁷ Ebd., S. 173.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., S. 179f.



Herrschaft kriegten. Und hie gehen die Wetter über uns mit fluchen, lestern, speien, das nicht zu sagen ist, Wünschen uns, das Schwert und Kriege, angst und alles unglück über uns verfluchten Gojim kome.³⁰

Der apokalyptische Vergeltungswunsch der Juden wird besonders prominent in Pamphilus Gengenbachs *Nollhart* (Basel 1517) formuliert:³¹ Das einzige Verlangen eines jüdischen Charakters ist es, dass Gott den Messias am nächsten Tag schicke, damit er endlich die Unterdrückung der Juden durch die Christen räche.³²

In dieser Wahrnehmung der jüdischen Messiaserwartung war ein allgemeiner Wandel der christlichen Vorstellung von Juden wirksam geworden, der mit dem späteren 15. Jahrhundert zunehmend greifbar wird. Das Motiv jüdischen Betrugs und aktiver Täuschung spielte nun eine immer prominentere Rolle. In Bezug auf die jüdische messianische Hoffnung bedeutete dies, dass die Bewertung der Juden als Betrogene, die von ihren falschen Sehnsüchten getäuscht seien, immer stärker von ihrer Darstellung als Betrüger überlagert wurde:³³ Während sich die Juden nach außen als loyale Untertanen gaben, nährten sie in Wirklichkeit einen unerbittlichen Hass auf Christen und Christentum, der besonders in ihrem Messianismus fest verankert sei.

Der jüdische Messianismus wurde in der christlichen Wahrnehmung zur letzten Täuschung der Christen und zum Topos jüdischen Betrugs schlechthin. Jetzt galt nicht mehr nur der Antichrist/Pseudo-Messias als Meister der apokalyptischen Verstellung – diese Charaktereigenschaft wurde nun auf das ganze jüdische Volk ausgedehnt. Die jüdische messianische Erwartung wurde als Versuch gewertet, die Christen bewusst zu hintergehen: Die Verirrung der Juden bezüglich der Identität des Messias sei nicht unschuldig und einzig zu ihrem eigenen Schaden. Im Gegenteil sei der jüdische Messianismus, da er sich auf den Antichrist richte, seinem Wesen nach subversiv, eine groß angelegte Verschwörung mit dem Ziel der Vernichtung der Christenheit.³⁴

Das 16. Jahrhundert bot im deutschen Raum hinsichtlich der christlichen Wahrnehmung des jüdischen Messianismus auch aus anderen Gründen eine veränderte Situation. Nicht nur erhielt die Polemik zur Messiasfrage durch die zeitliche Parallelität der apokalyptischen Erwartungen unter Juden und Christen und ihre viel-

³⁰ Martin Luther: Von den Juden und ihren Lügen, Wittenberg 1543 (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe], 65 Bde., Weimar 1883–1993, Bd. 53, S. 412–552, hier S. 519f.). Vgl. Shlomo Eidelberg: A Passage in Martin Luther's Writing Regarding Maimonides' Description of the Messianic Age (hebr.), in: ders.: Medieval Ashkenazic History. Studies on European Jewry, Bd. 2: Hebrew Essays (hebr.), Brooklyn 2000, S. 98–101.

³¹ Eine weitere Ausgabe erschien in demselben Jahr in Augsburg u.d.T.: *Die prophecien sancti Methodii und Nollhardi*.

³² Pamphilus Gengenbach: Der Nollhart, bearb. von Violanta Werren-Uffer (Schweizer Texte 1), Bern 1977, S. 79 und 81. Das Stück beinhaltet ferner eine klassische Beschreibung des jüdischen Antichrist; ebd., S. 78f.

³³ Siehe Elisheva Carlebach: Jews, Christians and the Endtime in Early Modern Germany, in: Jewish History 14 (2000), 3, S. 331–344, hier S. 333ff., mit weiterführenden Literaturangaben.

³⁴ Ebd., S. 334f.



fältigen Berührungen zusätzliche Schärfe und Brisanz.³⁵ Durch den Druck von Texten in der Landessprache wurden außerdem neue Leserkreise erschlossen, so dass auch die Diskussion über die Messiasfrage ein breiteres Publikum als zuvor erreichte.

Eine weitere wichtige Neuerung jenes Jahrhunderts bestand darin, dass es nicht mehr wie in der antijüdischen Polemik des Mittelalters vorrangig um den Beweis ging, dass Jesus der Messias sei und die Juden unnötig auf einen anderen warteten. In der Frühneuzeit wurde der jüdische Messianismus als solcher, seine aktuellen Ausprägungen und eben auch die Gefahr, die er darstellte, Gegenstand der Betrachtung.³⁶ Dies hing eng mit einem neuen literarischen Genre zusammen, das sich im 16. Jahrhundert in Deutschland entwickelte, den so genannten „Ethnographien“ von Juden und Judentum, polemischen Beschreibungen zeitgenössischen jüdischen Lebens.³⁷ Anstelle der überzeitlichen Diskussion bestimmter Texte stand in den Ethnographien, die zunächst federführend von Konvertiten zum Christentum verfasst wurden, die Kritik an den Grundlagen des jüdischen Lebens und der Praxis der zeitgenössischen Juden im Vordergrund. Das Studium des Judentums wich der Beobachtung der Juden und ihres Verhaltens. Die Wahrnehmung basierte also nicht mehr auf literarischen Stereotypen oder der theoretischen Kenntnis aus Texten, sondern auf dem – wenn auch mitunter verzerrten – Wissen aus erster Hand.³⁸ Auf

³⁵ Vgl. ebd., S. 331. Zum Beziehungsgeflecht und zur wechselseitigen Beeinflussung und Interaktion jüdischer und christlicher Endzeiterwartung in Deutschland Rebekka Voß: *Umstrittene Erlöser. Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland, 1500–1600* (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 11), Göttingen 2010 (in Vorbereitung). Allgemein zum jüdischen Messianismus im 16. Jahrhundert siehe Überblick und Quellensammlung von Aaron Z. Aescoly: *Jewish Messianic Movements. Sources and Documents on Messianism in Jewish History from the Bar-Kokhba Revolt until Recent Times in 2 Vols.*, Bd. 1: *From the Bar-Kokhba Revolt until the Expulsion of the Jews from Spain* (hebr.) [mehr nicht erschienen], Jerusalem ²1987, Kap. 6; Harris Lenowitz: *The Jewish Messiahs. From the Galilee to Crown Heights*, New York 1998, Kap. 5–6; Abba H. Silver: *A History of Messianic Speculation in Israel. From the First through the Seventeenth Centuries*, New York 1927 (ND Whitefish 2003), Kap. 6–7. Einen Überblick zum christlichen Chiliasmus im 16. Jahrhundert bietet Richard Bauckham: *Chiliasmus IV. Reformation*, in: Gerhard Krause u. a. (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*, 36 Bde., Berlin 1976–2006, Bd. 7, S. 737–745. Siehe außerdem die Beiträge in Bernard McGinn, John J. Collins, Stephen J. Stein (Hg.): *Encyclopedia of Apocalypticism*, 3 Bde., New York ³2000 (ND New York 2003), Bd. 2, und in Richard Popkin u. a. (Hg.): *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, 4 Bde. (Archives Internationales d'Histoire des Idées 173–176), Dordrecht 2001.

³⁶ Vgl. Nils Roemer: *Colliding Visions. Jewish Messianism and German Scholarship in the Eighteenth Century*, in: Allison P. Coudert, Jeffrey S. Shoulson (Hg.): *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphia, PA 2004, S. 266–285, hier S. 267.

³⁷ Zu diesem Genre siehe Yaacov Deutsch: *Von der Juden Ceremonien. Representations of Jews in Sixteenth-Century Germany*, in: Dean P. Bell, Stephen G. Burnett (Hg.): *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany* (Studies in Central European Histories 37), Leiden 2006, S. 335–356; ders.: *Judaism in Christian Eyes. "Ethnographic" Descriptions of Judaism in the Writings of Christian Scholars in Western Europe from the Sixteenth to the Middle of the Eighteenth Century* (hebr.), Diss. masch., Jerusalem 2004; Maria Diemling: „Christliche Ethnographien“ über Juden und Judentum in der Frühen Neuzeit. Die Konvertiten Victor von Carben und Anthonius Margarita und ihre Darstellung jüdischen Lebens und jüdischer Religion, Diss. masch., Wien 1999, S. 10–16.

³⁸ Im Allgemeinen sind die Informationen der Konvertiten verlässlich und finden Bestätigung in unterschiedlichen hebräischen Quellen der Zeit. Diese methodische Prämisse legen ihrem Umgang mit Konvertitenquellen zugrunde z. B. Elisheva Carlebach: *The Anti-Christian Element in Early Modern Yiddish Culture* (Braun Lectures in the History of the Jews in Prussia 10), Ramat Gan 2003, S. 15 und



Grund ihrer Nähe zum realen Leben waren diese neuen „Enthüllungsbücher“ für die jüdische Gemeinschaft besonders bedrohlich, zumal da sie fast ausschließlich auf Deutsch geschrieben waren, so dass ihre Rezeption sich nicht auf den Gelehrtendiskurs beschränkte.

In den Ethnographien wurde insbesondere der jüdische Hass auf die Christen hervorgehoben, der sich tatsächlich gerade auch in dem eschatologischen Konzept ihrer Vernichtung konzentrierte.³⁹ So führte einer der christlichen Ethnographen, der Frankfurter Orientalist Johann Jakob Schudt, zu Beginn des 18. Jahrhunderts den Prototyp des falschen Messias, Bar Kochba (132–135 n. Chr.),⁴⁰ als Sinnbild für den vermeintlichen jüdischen Blutdurst an: „Es würdens uns wohl die Juden/ wo sie die Oberhand hätten/ aus Blutdürstigkeit machen/ wie zur Zeit ihres falschen Meßia Bar Cochba, da sie sonderlich die Christen verfolge“. Als warnendes Beispiel brachte Schudt die Revolte gegen die Römer der Jahre 115–117, die ebenfalls messianische Untertöne gehabt hatte: „Ja die Juden haben damahls zur Zeit Trajani unter ihrem Obristen Andrea viel 1000. vom Volck ermordet/ dero Fleisch gefressen/ ihre Häute getragen/ und mit ihren noch blutenden Därmen sich umgürtet“.⁴¹

Nicht zuletzt auf Grund des Konzepts der Vergeltung, das die jüdische Erlösungserwartung zum Verbrechen, zum Verrat an der christlichen Herrschaft, stilisierte, stellten diese Schriften den sozialen und politischen Status der Juden im Reich ausdrücklich in Frage und gefährdeten damit die ohnehin prekäre Existenz der jüdischen Gemeinden.⁴² Es ist also kaum verwunderlich, dass die in engem Zusammenhang mit der Auffassung vom jüdischen Antichrist stehende Wahrnehmung des jüdischen Messianismus praktische politische und soziale Auswirkungen für die Juden

17; Deutsch, *Von der Juden Ceremonien* (s. Anm. 37), S. 339; Maria Diemling: *Anthonius Margaritha and his „Der Gantz Jüdisch Glaub“*, in: Bell, Burnett: *Jews, Judaism, and the Reformation* (s. Anm. 37), S. 303–333, hier S. 327.

³⁹ Vgl. ebd., passim; Deutsch, *Von der Juden Ceremonien*, passim (s. Anm. 37). Zum Vergeltungsgedanken, der die jüdische Erlösungshoffnung in Deutschland prägte („Rache-Erlösung“), siehe Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib* (s. Anm. 12), Kap. III.1.

⁴⁰ Zu Bar Kochba allgemein Peter Schäfer: *Der Bar Kokhba Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom (Texte und Studien zum antiken Judentum 1)*, Tübingen 1981; ders. (Hg.): *The Bar Kokhba War Reconsidered. New Perspectives on the Second Revolt against Rome (Texts and Studies in Ancient Judaism 100)*, Tübingen 2003; Yigal Yadin: *Bar-Kokhba. The Rediscovery of the Legendary Hero of the Second Jewish Revolt Against Rome*, New York 1971. Speziell als messianische Revolte Aescoly, *Jewish Messianic Movements* (s. Anm. 35), Kap. 2; Lenowitz, *Jewish Messiahs* (s. Anm. 35), S. 25–29.

⁴¹ Johann Jakob Schudt: *Jüdische Merckwürdigkeiten. Vorstellende Was sich Curieuses und denckwürdiges in den neuern Zeiten bey einigen Jahr=hundertten mit denen in alle IV. Theile der Welt/ sonderlich durch Teutschland/ zerstreuten Juden zugetragen. [...]*, Frankfurt 1714–1718 (ND Berlin 1922), Teil 2, Buch 6, Kap. 17, S. 298. Siehe zu dem Werk Yaacov Deutsch: Johann Jacob Schudt. Der erste Ethnograph der jüdischen Gemeinde in Frankfurt am Main, in: Fritz Backhaus u. a. (Hg.): *Die Frankfurter Judengasse. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 2006, S. 67–76.

⁴² Die jüdenfeindlichen Forderungen Antonius Margarithas fanden Resonanz auf höchster politischer Ebene und wurden auf kaiserliche Anordnung auf dem Augsburger Reichstag von 1530 diskutiert. Dazu Diemling, Antonius Margaritha (s. Anm. 38), S. 305f. Siehe auch Selma Stern: *Josel von Rosheim. Befehlshaber der Judenschaft im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation*, Stuttgart 1959, S. 99ff.



im Reich hatte und die Angst vor der jüdischen Messiaserwartung konkrete Maßnahmen zur Abwehr der Gefahren, die damit angeblich verbunden waren, legitimieren konnte.⁴³

Auswirkungen auf den jüdischen Messianismus

Die negative christliche Wahrnehmung der jüdischen Messiashoffnung und die daraus resultierenden Handlungsmuster hatten bedeutende Rückwirkungen auf die Art und Weise, in der die jüdische Endzeiterwartung im deutschen Raum ihren Ausdruck fand.⁴⁴ Denn die Juden wussten um die Konsequenzen ihrer Erlösungshoffnung für die Beziehung zu ihrer christlichen Umwelt.⁴⁵ Schon im Talmud werden im Wissen um die destruktive Kraft der enttäuschten Erlösungshoffnung die Berechnung des Weltendes und politisch-revolutionäre Versuche der Herbeiführung des Messias abgelehnt.⁴⁶ Angesichts der durch die Dominanz des Christentums bestimmten Situation lag es im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa zweifellos nahe, diese traditionelle Haltung zu übernehmen.⁴⁷ Aus Angst, Aufsehen bei den Christen zu erregen, war man nach außen auf einen eher vorsichtigen Ausdruck messianischer Erwartung bedacht.⁴⁸ So riet die Moralschrift *Sefer Chassidim* (Buch der Frommen) dem Leser im 13. Jahrhundert, sich vorzusehen, wenn

⁴³ Siehe Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib* (s. Anm. 12), Kap. VI. Yuval, ebd., Kap. IV, bes. 5.3, bringt gar das Aufkommen des Ritualmordvorwurfs mit der christlichen Wahrnehmung jüdischer Messiaserwartung in Verbindung. Zum Synchronismus jüdischer Hoffnung und christlicher Angst im 16. Jahrhundert siehe Voß, *Umstrittene Erlöser* (s. Anm. 35).

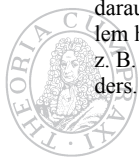
⁴⁴ Siehe ebd., passim. Vgl. Carlebach, *Messianische Haltung* (s. Anm. 20), S. 250; dies.: *The Sabbatian Posture of German Jewry*, in: Rachel Elior (Hg.): *The Sabbatian Movement and Its Aftermath. Messianism, Sabbatianism and Frankism* (hebr.), 2 Bde. (Jerusalem Studies in Jewish Thought 16–17), Jerusalem 2001, Bd. 2, S. 1–30, (engl. Teil), hier S. 25 und 28f., und Yuval: *Zwei Völker in deinem Leib* (s. Anm. 12), S. 273 und 286.

⁴⁵ Dass der christliche Diskurs über die jüdische Messiashoffnung von den Juden rezipiert wurde, ist belegt. So berichtet der Konvertit Daniel Jacob Bon: „Bevorab zu der Zeit/ da man wegen der Ankunfft des von den Juden schmerzlichs/ bißher aber gantz vergeblich verlangten Messiae in fremden Landen/ mancherley münd= und schriftliche Zeitungen ausgestreuet/ welche aber nach und nach für gantz falsch/ erdichtet und erlogen befunden/ und unsere darob in allzugrosser Leichtgläubigkeit geschöpfte Freude verlohren/ ja in eine allgemeine Verspottunge verwandelt worden“; *Wolgemeintes Sendschreiben/ [...] Darin [...] die Ursach meines Abtritts vom Judenthum samt dem gantzen Verlauff meiner Bekehrung zum Christenthum/ [...] zur Nachfolge fûrgestellt wird*, Nordhausen 1694, S. 3. Vgl. Carlebach, *Last Deception* (s. Anm. 20), S. 133. Vgl. auch Gershom Scholem: *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*, Frankfurt a. M. 1992, S. 539.

⁴⁶ Vgl. z. B. Babylonischer Talmud, Traktat Sanhedrin, fol. 97b und Traktat Ketubot, fol. 110a. Dazu Peter Schäfer: *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 15), Leiden 1978, S. 225, 228, 230 und 234.

⁴⁷ Vgl. Scholem, *Sabbatai Zwi* (s. Anm. 45), S. 562ff., 572, 574f., 641f. und 847 mit Anm. 205.

⁴⁸ Wenn sich Beispiele der Ablehnung eines aktiven Messianismus eher unter der Elite finden, folgt daraus nicht umgekehrt, dass messianische Bewegungen nur im Volk entstanden seien. Besonders Scholem hat einen Gegensatz zwischen messianischen Bewegungen und der rabbinischen Elite vertreten; vgl. z. B. in: *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*, in: *Eranos Jahrbuch* 39 (1970), S. 9–44; ders.: *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: ders.: *Judaica*, Bd. 1, Frankfurt a. M.



jemand über den Messias prophezeit [...], dass es aller Welt offenbar werde. Und am Ende wird er vor aller Welt zu Schanden und Schmach [...]. Und über diesen Ort wird irgendein Unglück kommen wegen dieses Beschwörrers.⁴⁹

Obwohl dies allgemein als Leitlinie galt,⁵⁰ ist die Dichotomie zwischen einem tiefen inneren Glauben an die baldige Erlösung und einer eher distanzierten Haltung in der Öffentlichkeit besonders unter den deutschen Juden erkennbar.⁵¹ So brachten in Hamburg die Sefarden ihre Begeisterung über den Messias Schabtai Zvi mit Feiern in der Synagoge für jederman sichtbar zum Ausdruck. Die Aschkenasen hingegen, die die feindliche christliche Haltung zu ihrem Messianismus über Generationen hinweg verinnerlicht hatten, stellten ihre Überzeugungen weniger demonstrativ zur Schau.

Jüdische Selbstzensur

Solche Vorsicht angesichts der christlichen Wahrnehmung brachte eine jüdische Selbstzensur in der Überlieferung messianischer Traditionen mit sich.⁵² In einer kleinen handschriftlichen hebräischen Erzählsammlung des späten 15. Jahrhunderts aus dem italienischen Senigallia ist folgende Geschichte überliefert: Zur Zeit der Pestverfolgung von 1349 erhoben sich die Wormser Bürger gegen die Juden. Plötzlich erschien jedoch eine Marmorsäule auf dem jüdischen Friedhof, wuchs zum Schrecken der christlichen Peiniger hoch wie ein Turm in den Himmel und neigte sich drohend gegen die Stadt. Die Christen zogen sich zurück und die Juden waren gerettet. Zur Warnung blieb die Säule noch einige Tage stehen und schrumpfte erst, nachdem wieder völlige Ruhe herrschte. Noch heute stehe sie, etwa zwei Ellen hoch, auf dem Wormser jüdischen Friedhof.⁵³ Die apokalyptische Dimension der Wormser Wundergeschichte, die offenbar im Verborgenen tradiert wurde, enthüllte christlichen Augen zu Beginn des 16. Jahrhunderts eine ethnographische Schrift des Konvertiten Johannes Pfefferkorn: Die legendäre Säule messe die Zeit, die bis zur An-

1963, S. 7–74. Für ein nuancierteres Bild des rabbinischen Establishments siehe z. B. Elisheva Carlebach: *The Pursuit of Heresy. Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies*, New York 1990.

⁴⁹ Juda b. Samuel he-Chassid: *Das Buch der Frommen nach der Rezension in Cod. de Rossi No. 1033* (hebr.), hg. von Jehuda Wistinetzki, Berlin 1891 (ND Jerusalem 1998), S. 76f., Nr. 212. Vgl. Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib* (s. Anm. 12), S. 274ff.; Carlebach, *Sabbatian Posture* (s. Anm. 44), S. 21; Gerold Necker: „Brennende Landschaft der Erlösung“. Jüdische Mystik und Messias Hoffnung in Mitteleuropa (1200–1500), in: Eveline Brugger, Martha Keil (Hg.): *Die Wehen des Messias. Zeitenwenden in der jüdischen Geschichte*, Berlin 2001, S. 47–66, hier S. 50f.

⁵⁰ Vgl. Scholem, *Sabbatai Zvi* (s. Anm. 45), S. 847 mit Anm. 205, 562ff., 572, 574f. und 641f.

⁵¹ Carlebach, *Messianische Haltung* (s. Anm. 20), S. 239.

⁵² Die allgemeine Literatur zur jüdischen Selbstzensur ist umfangreich. Siehe zu dem Thema stellvertretend William Popper: *The Censorship of Hebrew Books*, o. O. 1899 (ND Hoboken, NJ 1969), s. v. self-censorship; Meir Benayahu: *Copyright, Authorization and Imprimatur for Hebrew Books Printed in Venice* (hebr.), Jerusalem 1971, S. 81 und 195.

⁵³ Gedruckt bei Abraham David: *Tales Concerning Persecutions in Medieval Germany* (hebr.), in: Zvi Malachi (Hg.): *Papers on Medieval Hebrew Literature. Presented to A. M. Habermann on the Occasion of His 75th Birthday* (hebr.), Jerusalem 1977, S. 69–83, Nr. 6.



kunft des Messias noch vergehen werde. Täglich versinke sie etwas mehr, bis sie schließlich am Tag der Erlösung ganz in der Erde verschwunden sein werde.⁵⁴ Hatte die Säule den christlichen Verfolgern von Worms zur Zeit des Schwarzen Todes nur gedroht, so wusste der christliche Leser, dass mit der Ankunft des jüdischen Messias furchtbare Rache über die Christenheit hereinbrechen würde.

Die Sensibilität der Juden in Deutschland in messianischen Angelegenheiten schlug sich auch in der Art und Weise nieder, wie über Episoden von messianischem Aktivismus berichtet wurde.⁵⁵ Im Gegensatz zu ihren Kollegen in muslimischen Ländern oder in der geistig offeneren Atmosphäre Italiens waren die jüdischen Chronisten, die innerhalb der christlichen Gesellschaft des Alten Reiches lebten, in ihrer Darstellung zumeist sehr darauf bedacht, eine „gereinigte Fassung“ der Ereignisse vorzutragen. Ihre lakonischen Berichte verschleiern und minimieren das apokalyptische Element oder verschweigen es sogar ganz.

Sehr aufschlussreich ist der Vergleich der Darstellungen der messianischen Bewegung David Re'uvenis und Salomo Molchos.⁵⁶ Re'uveni trat 1523 zunächst in Nordafrika und im Nahen Osten, später in Europa mit der Behauptung auf, ein Abgesandter der verlorenen zehn Stämme Israels zu sein. Seine Mission, das Heilige Land von den Türken zu befreien, ließ die jüdische Hoffnung einer baldigen Rückkehr nach Jerusalem wachsen und fand sogar die Unterstützung der mächtigsten europäischen Herrscher. In Portugal wurde der Converso Diogo Pires auf ihn aufmerksam, der sodann zum Judentum zurückkehrte und unter dem Namen Salomo Molcho ebenfalls messianische Aktivität entwickelte, zunächst allein, später gemeinsam mit Re'uveni. 1532 endete die jüdische messianische Bewegung in Regensburg mit der Verhaftung und anschließenden Hinrichtung der beiden.⁵⁷

In mehreren Chroniken sefardischer Juden aus dem 16. und 17. Jahrhundert wird darüber ausführlich berichtet. So erzählt Josef Sambari aus Ägypten, der im 17. Jahrhundert die älteren Berichte von Josef ha-Kohen und Gedalja ibn Jachja⁵⁸ aus Italien miteinander verband, von Molcho, in dem viele Juden den Messias sahen, und von seinem Propheten Re'uveni, der in den endzeitlichen Kriegen die Armee

⁵⁴ Johannes Pfefferkorn: In Lob und eer dem Allerdurchleuchtigsten Großmechtigsten Fursten vnd heren hern Maximilian [...] Romschen kaysers [...], Köln 1509, fol. 12r–v (eigene Paginierung). Zu Pfefferkorns Leben und Werk siehe Hans-Martin Kirm: Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns, Tübingen 1989; Ellen Martin: Die deutschen Schriften des Johannes Pfefferkorn. Zum Problem des Judenhasses und der Intoleranz in der Zeit der Vorreformation (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 604), Göppingen 1994.

⁵⁵ Das hat Carlebach anhand der Darstellungen der messianischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts in der zeitgenössischen jüdischen Geschichtsschreibung gezeigt; Messianische Haltung (s. Anm. 20), S. 241–246.

⁵⁶ Für einen Überblick siehe Miriam Eliav-Feldon: Invented Identities. Credulity in the Age of Prophecy and Exploration, in: Journal of Early Modern History 3 (1999), 3, S. 203–232, hier S. 209–218; Lenowitz, Jewish Messiahs (s. Anm. 35), S. 103–123; Silver, Messianic Speculation (s. Anm. 35), S. 145–150. Die Standardstudie ist immer noch die umfangreich kommentierte und eingeleitete hebräische Quellensammlung von Aaron Z. Aescoly: The Story of David Hareuveni. Copied from the Oxford Manuscript (hebr.), Jerusalem ²1993, worüber sich auch die ältere Literatur erschließen lässt. Darauf basierend ders., Messianic Movements (s. Anm. 35), S. 273–301 und 357–436.

⁵⁷ Dazu im Folgenden.

⁵⁸ Vgl. die Quellentexte in Aescoly, Messianic Movements (s. Anm. 35), S. 424ff. und 430.



Gottes in den Kampf führen wollte.⁵⁹ Aschkenasische Chroniken erweisen sich hingegen viel reservierter. So erwähnt eine hebräische Chronik von 1615 aus Prag weder den Namen Re'uvenis noch Molchos; sie deutet in einem einzigen Satz lediglich die Gerüchte von den Rettern aus der Mitte der zehn Stämme an, die 1523 im Zusammenhang mit Re'uvenis Auftauchen kursierten.⁶⁰ Josel von Rosheim nennt allein Molcho in seinem Chronikeintrag zwar namentlich, jedoch wird unterschlagen, dass sein Besuch in Regensburg 1532 ein klares messianisches Ziel verfolgte und auch unter den Juden in Deutschland eine nachhaltige messianische Begeisterung auslöste:

Es kam jener Mann, der eine fremde Sprache sprach, ein gerechter Konvertit namens Rabbi Salomo Molka (sic!), er möge in Frieden ruhen, mit fremden Ideen, um die Aufmerksamkeit des Kaisers durch die Aussage zu wecken, er sei gekommen, um alle Juden zum Kampf gegen die Türken aufzurufen.⁶¹

Da Re'uvenis und Molchos Wirken den Zeitgenossen bekannt war und reichhaltig dokumentiert wurde (vielleicht hatte Josel die beiden in Deutschland sogar selbst getroffen), hat Josel diese essentiellen Details bewusst schweigend übergangen, um die messianischen Vorstellungen und Erwartungen seiner Glaubensgenossen nicht schriftlich darzulegen.⁶² Auch aus David Gans' Darstellung in *Zemah David* (Spross Davids, Prag 1592) geht der messianische Charakter von Molchos und Re'uvenis Wirken nicht hervor. Gans beschreibt Molcho als gelehrten Mystiker und stellt die Treffen mit europäischen Herrschern als Missionsversuche dar.⁶³

Die zurückhaltende Reaktion der deutschen Juden bedeutet jedoch nicht, dass sie weniger stark an messianische Neuigkeiten glaubten.⁶⁴ Den Manifestationen einer akuten apokalyptischen Erwartung und eines aktiven Messianismus in Deutschland

⁵⁹ Yosef b. Yitzhak Sambari: *Sefer divrei Yosef. Eleven Hundred Years of Jewish History Under Muslim Rule. The Full Text Edited on the Basis of Manuscripts and Early Printed Editions and Annotated by Shimon Shtober* (hebr.), Jerusalem 1994, S. 293–302. Vgl. Carlebach, *Messianische Haltung* (s. Anm. 20), S. 244.

⁶⁰ Abraham David (Hg.): *A Hebrew Chronicle from Prague, c. 1615*, Tuscaloosa, AL 1993, S. 27.

⁶¹ Chava Fraenkel-Goldschmidt (Hg.): *Joseph of Rosheim. Historical Writings*. Edited with Introduction, Translation and Indices (hebr.), Jerusalem 1996, S. 296, Nr. 17.

⁶² Vgl. Carlebach, *Messianische Haltung* (s. Anm. 20), S. 244.

⁶³ David Gans: *Zemah David. A Chronicle of Jewish and World History (Prague 1592)* (hebr.), hg. von Mordechai Breuer, Jerusalem 1983, S. 138f. Vgl. Carlebach, *Messianische Haltung* (s. Anm. 20), S. 245.

⁶⁴ Bis heute gilt die messianische Haltung der Aschkenasen zu unrecht weithin als passiv im Gegensatz zum vermeintlich aktiveren Messianismus der Sefarden; Gerson D. Cohen: *Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim*, in: Marc Saperstein (Hg.): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History* (Essential Papers on Jewish Studies 6), New York 1992, S. 202–233, hier S. 219. Daran v. a. die Kritik von Elisheva Carlebach: *Between History and Hope. Jewish Messianism between Ashkenaz and Sepharad*. Annual Lecture of the Selmanowitz Chair of Jewish History, May 17, 1998, New York 1998. Siehe auch dies., *Messianische Haltung* (s. Anm. 20).



muss vielmehr großes Gewicht beigemessen werden.⁶⁵ Denn der Messianismus in Aschkenas bewegte sich in dem begrenzten Spielraum, den ihm die christliche Wahrnehmung abgesteckt hatte.

Praktische Gefahrenabwehr

Die tief greifenden Auswirkungen, die die judenfeindliche christliche Apokalyptik auf den Ausdruck der jüdischen Messias Hoffnung in Deutschland hatte, veranschaulichen in eindrucksvoller Weise Ereignisse in Süddeutschland in den Jahren 1530 und 1532. War die Reformationszeit für Juden wie Christen im Allgemeinen eine Hochphase endzeitlicher Erwartung,⁶⁶ so scheint die jüdische Messias Hoffnung in Schwaben in der zweiten Hälfte des Jahres 1529 neue Nahrung bekommen zu haben.

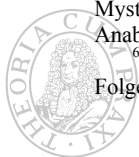
Seit dem Vorjahr hatte der Augsburger Täufer Augustin Bader über die große „Veränderung“ gepredigt, die Ostern 1530 mit dem Jüngsten Gericht eintreten werde.⁶⁷ Er hoffte, dass seine Lehre besonders unter den Juden zahlreiche Anhänger finden würde,⁶⁸ und begann im November 1529 gezielt, Kontakt zu Juden in

⁶⁵ Zum jüdischen Messianismus in Deutschland im 16. Jahrhundert erstmals im Detail Voß, *Umstrittene Erlöser* (s. Anm. 35). Zum Sabbatianismus unter den deutschen Juden Scholem, *Sabbatai Zwi* (s. Anm. 45), S. 645ff.; Carlebach, *Divided Souls* (s. Anm. 20), S. 76–85. Zum Mittelalter dies., *Sabbatian Posture* (s. Anm. 44), S. 20–24; Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib* (s. Anm. 12), bes. Kap. IV und VI; ders., *Kabbalisten, Ketzler und Polemiker. Das kulturelle Umfeld des Sefer ha-Nizzachon* von Lipman Mühlhausen, in: Karl E. Grözinger, Joseph Dan (Hg.): *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, Berlin 1995, S. 155–171; Israel Yuval: *Magie und Kabbala unter den Juden im Deutschland des ausgehenden Mittelalters*, in: Karl E. Grözinger (Hg.): *Judentum im deutschen Sprachraum*, Frankfurt a. M. 1991, S. 173–189; Ruth Gladstein: *Eschatological Trends in Bohemian Jewry during the Hussite Period*, in: Ann Williams (Hg.): *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Harlow 1980, S. 239–256.

⁶⁶ Zu Luthers Endzeiterwartungen Hans-Ulrich Hofmann: *Luther und die Johannes-Apokalypse*. Dargestellt im Rahmen der Auslegungsgeschichte des letzten Buches der Bibel und im Zusammenhang der theologischen Entwicklung des Reformators, Tübingen 1982. Zum apokalyptischen Einfluss des Luthertums Robin B. Barnes: *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, Stanford 1988; Volker Leppin: *Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 69), Gütersloh 1999. Siehe zum Millenarismus des linken Flügels der Reformation den Überblick von Walter Claassen: *Living at the End of the Ages. Apocalyptic Expectation in the Radical Reformation*, Lanham, MD 1992; Günther List: *Chiliasmische Utopie und radikale Reformation. Die Erneuerung der Idee vom Tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert*, München 1973. Siehe auch George H. Williams: *The Radical Reformation* (Sixteenth-Century Essays and Studies 15), Kirksville 2000. Zu jüdischen messianischen Hoffnungen, die mit der Reformation verknüpft wurden, Haim H. Ben-Sasson: *The Reformation in Contemporary Jewish Eyes*, in: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 4 (1970), 12, S. 239–326, hier S. 257–270 und 313ff.

⁶⁷ Zu Baders Leben und Wirken jetzt erstmals umfassend Anselm Schubert: *Täuferium und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 81), Gütersloh 2008. Einen Überblick über Bader bietet auch Werner O. Packull: *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525–1531* (Studies in Anabaptist and Mennonite History 19), Scottsdale 1977, S. 130–138.

⁶⁸ So Baders eigene Aussage in dem Prozess, der bald gegen ihn geführt werden sollte (siehe im Folgenden); vgl. Schubert, *Täuferium und Kabbalah* (s. Anm. 67). Die Prozessakten sind ediert bei



Vorderösterreich zwischen Lech und Donau, Ulm und Augsburg aufzunehmen.⁶⁹ Nach Baders eigener Aussage hätten die, denen er seine Lehre vorgestellt habe, großes Interesse gezeigt und ihn darin bestärkt. Einer sei so begeistert von seiner Botschaft der bevorstehenden Veränderung gewesen, dass er sich der Täufergruppe habe anschließen wollen.⁷⁰ Baders Frau Sabina soll sogar von einer großen messianischen Erregung gesprochen haben, die ihr Mann unter den schwäbischen Juden ausgelöst habe: „Zu hand weren sie nachgeloffen vnd grosse ere empotten vnd gestrichen, er were der reht vnd sollte mer mit im reden.“⁷¹

Obgleich Sabina die jüdischen Reaktionen übertrieben haben mag, ist anzunehmen, dass das Wirken des christlichen Propheten von den Juden in der Tat grundsätzlich positiv aufgenommen wurde und ein Grund für sie war, auf die baldige Ankunft des Messias zu hoffen.⁷² Während allein die Gesprächsbereitschaft der Juden an sich bemerkenswert ist, legt außerdem die Nähe von Baders Lehre zur jüdischen Apokalyptik nahe, dass ihr geschildertes Interesse, mehr darüber zu erfahren, der Wirklichkeit entsprach. Schließlich bestätigte der Christ Bader die jüdische Erwartung des Anbruchs der Endzeit für das Jahr 1530,⁷³ die er selbst von Wormser Juden übernommen hatte.⁷⁴ Hinzu kam, dass wesentliche Elemente von Baders apo-

Gustav Bossert: Augustin Bader von Augsburg, der Prophet und König und seine Genossen, nach den Prozeßakten von 1530, in: Archiv für Reformationsgeschichte 10 (1912/13), S. 117–165, 209–241 und 297–349, hier S. 45 und 132; 11 (1914), S. 19–64, 103–133 und 176–199, hier S. 46. Ebenfalls abgedruckt in ders. (Hg.): Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd. 1: Herzogtum Württemberg (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 13), Leipzig 1930, S. 921–988. Ein kommentierter Teilabdruck der Urgichten auch in Adolf Laube (Hg.): Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535), 2 Bde., Berlin 1992, Bd. 2, S. 984–996. Die Verhöraussagen sind im Fall dieses Prozesses nicht von der Anklage beeinflusst, da die Beklagten den Gerichtssaal offenbar als ein Forum verstanden, der Welt ihre apokalyptische Botschaft zu verkünden, und dementsprechend unbekümmert ihre Vorstellungen darlegten; vgl. Schubert, Täuferum und Kabbalah (s. Anm. 67).

⁶⁹ Jenes ländliche Gebiet war für die Juden nach ihrer Vertreibung aus fast allen deutschen Reichsstädten im Spätmittelalter – zuletzt 1519 aus Regensburg – zu einem wichtigen Rückzugsraum geworden. Hier lebten sie verstreut in kleineren Gemeinschaften und vereinzelt in Dörfern, Marktflecken und Landstädten. Zu dem siedlungsgeschichtlichen Umbruch siehe die Veröffentlichungen von Stefan Rohrbacher, zuletzt Die jüdischen Gemeinden in den Medinet Aschkenas zwischen Spätmittelalter und Dreißigjährigem Krieg, in: Christoph Cluse, Alfred Haverkamp, Israel J. Yuval (Hg.): Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturräumlich vergleichender Betrachtung, von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert (Forschungen zur Geschichte der Juden A 13), Hannover 2003, S. 451–463.

⁷⁰ Bossert, Augustin Bader von Augsburg (11) (s. Anm. 68), S. 45f. und 59. Siehe auch ebd., S. 131.

⁷¹ Ebd., S. 42.

⁷² Vgl. auch ebd. (10), S. 213f. und Stern, Josel von Rosheim (s. Anm. 42), S. 82. Dagegen Schubert, Täuferum und Kabbalah (s. Anm. 67). Erstmals zur Bedeutung Baders für die jüdische Geschichtsschreibung Voß, Umstrittene Erlöser (s. Anm. 35), Kap. 4.3.

⁷³ Diesem Jahr maßen z. B. Abraham ha-Lewi (Silver, Messianic Speculation (s. Anm. 35), S. 131) und Salomo Molcho (Moshe Idel: Messianic Mystics, New Haven 1998, S. 149) messianische Bedeutung bei. Isaak Abravanel hatte 5291 (1530/31) als ein mögliches Datum der Ankunft des Messias errechnet (Benzion Netanyahu: Don Isaac Abravanel. Statesman and Philosopher, Ithaca 1998, S. 225f.).

⁷⁴ Baders Lehrer und wichtigster Gefolgsmann Oswald Leber war in der jüdischen Gemeinde zu Worms mit dieser Endzeitberechnung vertraut gemacht worden und hatte sie an Bader weitergegeben; Bossert, Augustin Bader von Augsburg (11) (s. Anm. 68), S. 46. Vgl. ebd., S. 128. Zu Leber siehe Schubert, Täuferum und Kabbalah (s. Anm. 67).



kalypptischem Szenario mit jüdischen Traditionen korrespondierten,⁷⁵ wie die Teilhabe der Juden an der messianischen Zeit, von der Bader ausging.⁷⁶ Auch seine Erwartung, dass die Herrschaft der weltlichen und kirchlichen Obrigkeit mit Hilfe der Türken, die 1529 vor Wien standen, als „Zuchtrute des Herrn“⁷⁷ vernichtet würde, schien die jüdische eschatologische Hoffnung auf Rache an den Christen zu erfüllen.⁷⁸

Abgesehen von der Tatsache, dass seine Lehre in weiten Teilen jüdisch inspiriert war oder zumindest schien, gründete Bader seine Hoffnung auf eine positive Resonanz unter den Juden offensichtlich gerade auf eine angenommene Verbindung zwischen ihnen und den Türken. Da viele Juden im Osmanischen Reich zu vergleichsweise günstigen Bedingungen lebten,⁷⁹ wurde ihnen verstärkt seit dem Fall Konstantinopels 1453 vorgeworfen, mit den Osmanen im Bunde zu sein und ihrer Expansion auf Kosten Europas Vorschub zu leisten.⁸⁰ Diese „natürliche Allianz“ der Feinde des Christentums wurde unter anderem auf die jüdische messianische Hoff-

⁷⁵ Ausführlich zu Baders Chiliasmus, der auf der Apokalyptik des Täufers Hans Hut fußte, ebd., S. 225–363. Zu Hut Gottfried Seebaß: Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (1527), Gütersloh 2002. Zur Rezeption jüdischer messianischer Traditionen durch Bader siehe Schubert, Täufer- und Kabbalah (s. Anm. 67), bes. S. 302–363. Auf jüdische Einflüsse in Baders Lehre hatten bereits Laube, Flugschriften (s. Anm. 68), Bd. 2, S. 994, Anm. 19, und List, Chiliastische Utopie (s. Anm. 66), S. 174–178, hingewiesen. Ausführlich beschäftigte sich mit der Frage Arno Seifert: Reformation und Chiliasmus. Die Rolle des Martin Cellarius-Borrhaus, in: Archiv für Reformationsgeschichte 77 (1986), S. 226–264, der ungewollt jedoch den Eindruck erweckt, dass Baders Ideen gar keinen jüdischen Hintergrund hatten.

⁷⁶ Nach Bader würden während der Zeit des Gerichts, der endzeitlichen Leidensjahre, die Gerechten auserwählt, die Eingang ins tausendjährige Reich finden würden. Bader vertrat die außergewöhnliche Anschauung, dass dazu neben den Gläubigen – den Christen, die sich Baders Lehre anschlossen – auch Juden und sogar Türken zählen würden; Bossert, Augustin Bader von Augsburg (11) (s. Anm. 68), S. 132. Dazu Schubert, Täufer- und Kabbalah (s. Anm. 67), S. 270f. und 275.

⁷⁷ Ebd., S. 270.

⁷⁸ Silver, Messianic Speculation (s. Anm. 35), S. 112f.; Johann Maier: Die Messianische Erwartung im Judentum seit der talmudischen Zeit, in: Judaica. Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart 20 (1964), S. 23–58, 90–120, 156–183 und 213–236, hier S. 162. Vgl. Stern, Josel von Rosheim (s. Anm. 42), S. 82.

⁷⁹ Im Osmanischen Reich waren Juden zwar willkommen, weil sie wichtige Kenntnisse für die Entwicklung der Wirtschaft mitbrachten und als weitgehend neutrale Minderheit galten, da sie nicht in Verdacht standen, mit den europäischen Mächten zu sympathisieren (dazu Mark A. Epstein: The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries [Islamkundliche Untersuchungen 56], Freiburg 1980). Trotzdem war die Judenpolitik der Osmanen keineswegs grundsätzlich „freundlich“. Bis vor kurzem fand eine romantisierende Sichtweise einer „muslimisch-jüdischen Symbiose“ in der Forschung weitgehende Akzeptanz. So noch vor wenigen Jahren Stanford J. Shaw: The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic, London 1991, S. 29f. Kritik an diesem Klischee übte jedoch schon früh Joseph Hacker: Ottoman Policies towards the Jews and Jewish Attitudes towards the Ottomans during the 15th Century, in: Benjamin Braude, Bernhard Lewis (Hg.): Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society, Bd. 1, New York 1982, S. 117–126.

⁸⁰ Vgl. Chava Fraenkel-Goldschmidt: The Historical Writings of Joseph of Rosheim. Leader of Jewry in Early Modern Germany (Studies in Jewish History and Culture 12), Leiden 2006, S. 172f. (wenn nicht anders angegeben, beziehen sich die Seitenangaben auf die englische Fassung); Stefan Röhrbacher, Michael Schmidt: Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile, Reinbek bei Hamburg 1991, S. 242.



nung der endzeitlichen Vernichtung der Christen bezogen.⁸¹ Auch Bader nahm eine jüdisch-türkische Beziehung an, allerdings im Sinne einer familiären Bindung: Entsprechend der zeitgenössischen, unter anderem von Luther postulierten Identifizierung der Türken mit den roten Juden waren die europäischen Juden für Bader deren Vettern.⁸² Also glaubte er, dass die Juden als ihre Verwandten dasselbe Interesse wie er selbst an einem Sieg der Türken über das christliche Europa haben müssten.

Als die Täufergruppe im Januar 1530 von der vorderösterreichischen Landesregierung wegen des Verdachts des politischen Aufruhrs schließlich verhaftet wurde,⁸³ kam in dem Prozess, der anschließend gegen sie geführt wurde, einiges zu Tage, was auch ein schlechtes Licht auf die Juden warf. Tatsächlich unterstellten die Obrigkeiten den Juden, die vermeintlichen Drahtzieher des befürchteten Täuferaufstands gewesen zu sein; „davon sie vil hilf und vertroistung gehabt haben“.⁸⁴ Bekanntermaßen galten die Juden – insbesondere mit dem Wissen um ihren subversiven Messianismus – als die erklärten Feinde der Christenheit. Ohnehin meinte man, im Chiliasmus den schädlichen Einfluss jüdischer „Irrlehren“ wahrnehmen zu können. Und abgesehen davon, dass die Juden beschuldigt wurden, mit den Türken im Bunde zu stehen, wurde außerdem der Verdacht gehegt, dass sie mit den Täufern ebenfalls geheime Absprachen hätten.⁸⁵ Durch die Aussagen der Beklagten im Bader-Prozess wurden diese allgemeinen Verdächtigungen zu Beginn des Jahres 1530 zu einer konkreten, von Zeugen gestützten Anklage: „Allem anseen nach die gröst practicken dieser erschrockenlichen handlungen von den Juden ausgeen vnd angericht sein möchten“.⁸⁶

Zunächst schien es, dass die erwiesenen Kontakte von Juden und Täufern schwere Folgen für die süddeutschen jüdischen Gemeinden haben würden. So informierte die vorderösterreichische Regierung in Stuttgart den obersten Landesherrn Ferdinand I., der sich in Prag aufhielt, sogleich über die angeblichen jüdischen Hintermänner der Verschwörung und riet zu hartem Durchgreifen.⁸⁷ Daraufhin ordnete die königliche Kanzlei an, Bader insbesondere zu seinen jüdischen Kontakten durch „gutliche vnd peinliche handlung“ zu verhören, „damit die selbige Juden zu gefengnus pracht vnd die warhait irs furnemens aigentlichen erlernet werden mug“. Es erging

⁸¹ Vgl. Carlebach, *Endtime* (s. Anm. 33), S. 338, zu einem Motiv bei Folz.

⁸² Bossert, *Augustin Bader von Augsburg* (11) (s. Anm. 68), S. 46. Vgl. Schubert, *Täuferium und Kabbalah* (s. Anm. 67), S. 178. Siehe zur zeitgenössischen Gleichsetzung von Türken und roten Juden Gow, *Red Jews* (s. Anm. 1), S. 157f. Vgl. auch Manfred Köhler: *Melanchthon und der Islam. Ein Beitrag zur Klärung des Verhältnisses zwischen Christentum und Fremdreigionen in der Reformationszeit*, Leipzig 1938, S. 67f.

⁸³ Schubert, *Täuferium und Kabbalah* (s. Anm. 67), S. 190 und 200. Zur Täuferpolitik Ferdinands I. von Österreich Horst W. Schraepfer: *Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525–1618* (Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 4), Tübingen 1957.

⁸⁴ Wolfgang Steglich (Bearb.): *Die schwäbischen Bundestage zwischen den Reichstagen zu Speyer 1529 und Augsburg 1530. Die Bereitstellung der Reichshilfe zum Türkenkrieg und zur Rettung Wiens 1529* (Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe 8,2), Göttingen 1971, S. 792.

⁸⁵ Vgl. Fraenkel-Goldschmidt, *Historical Writings* (s. Anm. 80), S. 102f.

⁸⁶ Bossert, *Augustin Bader von Augsburg* (11) (s. Anm. 68), S. 52.

⁸⁷ Ebd.



der Befehl, die Juden von Günzburg, Leipheim und Pfühl zu verhaften, damit sie ihre Absichten geständen und „damit dan solh pose handlung andern zu ainem exempel ernstlich gestrafft vnd darin nyemands verschont werde“.⁸⁸ Auch der Schwäbische Bund reagierte auf die „Umtriebe“ der Juden und diskutierte auf seinem Bundestag im Februar/März 1530, sie aus seinen Städten zu vertreiben oder zumindest ihre Siedlungsbedingungen einer „durchgreifenden Reformation“ zu unterziehen.⁸⁹ Die erwähnte Prager Chronik berichtet:

In allen Ländern wurde eine neue Anschuldigung gegen die Juden erhoben, eine, die sich nicht in der Tora findet, nämlich, dass sie den König (Ferdinand) für den König der Ismaeliten ausspionieren würden. Infolgedessen wurde der Plan gemacht, den Juden ihre Rechte zu nehmen, so dass sie einem Blutbad und der Vernichtung schutzlos ausgeliefert gewesen wären. Alle Landesherren beabsichtigten mit dem Einverständnis des Königs eine Vertreibung aus ihren ganzen Ländern durchzuführen. Aber Gott machte ihr böses Vorhaben zunichte.⁹⁰

Dass die Bader-Episode erstaunlich glimpflich für die Juden ausging, scheint maßgeblich dem Wirken des berühmten Sachwalters und Vertreters jüdischer Interessen, Josel von Rosheim, zu verdanken gewesen zu sein.⁹¹ Für 1530 berichtet Josel in seiner Chronik ebenfalls von dem Vorwurf, die Juden würden für die Türken spionieren. Diese Verleumdungen seien schließlich auch Kaiser Karl und seinem Bruder Ferdinand zu Ohren gekommen. „Daraufhin machte man uns vogelfrei, damit wir keinen Fuß mehr in viele Länder setzen sollten.“⁹² Josel habe deshalb „im Einverständnis mit den (betroffenen) Gemeinden“ eine (nicht mehr erhaltene) Rechtfertigungsschrift verfasst, die er Kaiser und König in Innsbruck überreichte.⁹³ Offensichtlich gelang es ihm, die beiden Herrscher von der Haltlosigkeit der Beschuldigung zu

⁸⁸ Ebd., S. 104.

⁸⁹ Dies geht aus einem Gutachten des Augsburger Stadtschreibers Konrad Peutingen hervor, das er während des Bundestags an den Stadtrat von Nördlingen schickte; zitiert bei Ludwig Müller: Aus fünf Jahrhunderten. Beiträge zur Geschichte der jüdischen Gemeinden im Ries, in: Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben und Neuburg 25 (1898), S. 1–124; 26 (1899), S. 81–182, hier S. 83. Vgl. Schubert, Täuferum und Kabbalah (s. Anm. 67), S. 222.

⁹⁰ Abraham David (Hg.): A Hebrew Chronicle from Prague (c. 1615) (hebr.), Jerusalem 1984, S. 9. Die Datierung der Ereignisse auf 1529 bezieht sich wohl darauf, dass der Bader-Prozess die Vorwürfe „bewies“, die bereits im vorangegangenen Jahr erhoben worden waren. Indiz dafür, dass es hier tatsächlich um die Folgen des Bader-Prozesses geht, ist die Nennung des Königs, Ferdinands I., als Ziel der Verschwörung; Ferdinand war Landesherr sowohl in den vorderösterreichischen Gebieten als auch in Württemberg, das mit dem befürchteten Täuferaufstand in Verbindung gebracht wurde. Dazu Schubert, Täuferum und Kabbalah (s. Anm. 67), S. 203–221.

⁹¹ In Bezug auf die Vertreibungspläne des Schwäbischen Bundes so ebenfalls ebd., S. 223f., basierend auf Müller, Aus fünf Jahrhunderten (s. Anm. 89), S. 83, Anm. 1. Vgl. zu einer allgemeinen Verbindung mit Baders Wirken auch Stern, Josel von Rosheim (s. Anm. 42), S. 80f.

⁹² Fraenkel-Goldschmidt, Historical Writings (hebr.) (s. Anm. 61), S. 293, Nr. 14.

⁹³ Ebd.



überzeugen – am 18. Mai 1530 bestätigte Karl den Juden im Reich ihre Privilegien.⁹⁴

Die Ereignisse im Zusammenhang mit dem Bader-Fall stehen auch im Hintergrund der Distanzierung Josels von den Messiasprätendenten Salomo Molcho und David Re'uveni zwei Jahre später.⁹⁵ Josel, der 1532 anlässlich des Reichstags in Regensburg weilte, bat Molcho nach eigener Angabe in einem Brief, von seinem Vorhaben Abstand zu nehmen, dem Kaiser den Vorschlag zu unterbreiten, Juden zur Unterstützung im Krieg gegen die Türken zu rekrutieren. Als Molcho in der Stadt eintraf, habe er selbst sie eilig verlassen, „damit der Kaiser nicht sage, meine Hand sei bei diesem Unternehmen im Spiel“.⁹⁶ Denn Josel befürchtete zu Recht, dass das Aufstellen einer jüdischen Armee für zeitgenössische Christen eine entsetzliche Vorstellung sein müsse und fürchterliche Folgen haben könnte. Schließlich hatte er sich erst zwei Jahre zuvor gegen die drohenden Repressalien infolge des Bader-Prozesses verwenden müssen. Josel wusste also unmittelbar um die möglichen Folgen des akuten jüdischen Messianismus in Verbindung mit dessen negativer Wahrnehmung durch die Christen. Deshalb unterwarf er sein politisches Handeln dem pragmatischen Bemühen um die Gefahrenabwehr.⁹⁷

Während die Episode in Regensburg, so weit die Quellen dies erkennen lassen, für die Juden im Reich letztlich keine Konsequenzen hatte, endete sie für Molcho und Re'uveni tödlich: Sie wurden schon am Tag nach ihrer Audienz mit Karl V. verhaftet und schließlich hingerichtet.⁹⁸ Ein christlicher Zeitzeuge, Johann Albrecht Widmannstetter (1506–1557), berichtet über Molcho, dass er „wegen eines (befürchteten) Aufstands der Hebräer“ hätte sterben müssen.⁹⁹ Solch eine drastische Maßnahme war aus Sicht der Christen in den deutschen Ländern verständlich; schließlich fürchteten sie den jüdischen Messianismus als eine Bedrohung für Leib und Leben – und vor dieser überaus realen Gefahr galt es, sich mit allen Mitteln zu schützen.¹⁰⁰ Auch wenn Molcho und Re'uveni angaben, die christliche Sache gegen die Osmā-

⁹⁴ Ebd. (engl.) (s. Anm. 80), S. 174f.; Ludwig Feilchenfeld: Rabbi Josel von Rosheim. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland im Reformationszeitalter, Straßburg 1898, S. 116; Stern, Josel von Rosheim (s. Anm. 42), S. 82.

⁹⁵ Schon Stern, ebd., S. 111, vermutete allgemein den Vorwurf der jüdisch-türkischen Verbrüderung hinter Josels Standpunkt.

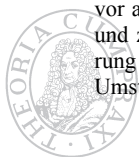
⁹⁶ Fraenkel-Goldschmidt, *Historical Writings* (s. Anm. 80), S. 324, Nr. 17.

⁹⁷ Zu Josels eigenen messianischen Erwartungen jetzt erstmals Voß, *Umstrittene Erlöser* (s. Anm. 35), Kap. 4.4.

⁹⁸ Molcho wurde noch in demselben Jahr auf dem Scheiterhaufen in Mantua verbrannt, Re'uveni ereilte 1538 in Spanien dasselbe Schicksal; Lenowitz, *Jewish Messiahs* (s. Anm. 35), S. 107. Zu Re'uvenis Ende zuletzt Elias Lipiner: Injanim be-paraschat David ha-Re'uveni u-Schlomo Molcho, in: Aescoly, *Story of David Hareuveni* (s. Anm. 56), S. XLV–XLVIII.

⁹⁹ „Propter seditionis Hebraicae“. So Widmannstetter in einer Kurzbeschreibung einer Schrift Molchos, abgedruckt in einer Bibliographie von 1784; zitiert ebd., S. 191, und Fraenkel-Goldschmidt, *Historical Writings* (s. Anm. 80), S. 191.

¹⁰⁰ Für die Verhaftung von Molcho und Re'uveni waren freilich noch andere Gründe verantwortlich, vor allem die Tatsache, dass der Converso Molcho ein Ketzer war; er war vom Christentum abgefallen und zum Judentum, der Religion seiner Vorfahren, zurückgekehrt. Zu den Hintergründen der Inhaftierung siehe grundsätzlich ebd., S. 192–197. Ergänzend mit Blick auf die Situation in Deutschland Voß, *Umstrittene Erlöser* (s. Anm. 35), Kap. 4.5.



nen unterstützen zu wollen, konnte dies die tief sitzende Angst vor der endzeitlichen Rache der Juden, die die christliche Wahrnehmung seit dem Mittelalter prägte und die der Bader-Prozess, der reichsweit für Aufsehen gesorgt hatte,¹⁰¹ scheinbar aufs Neue bewiesen hatte, kaum verdrängen.

Fazit

Die judenfeindliche Apokalyptik mit der Vorstellung vom jüdischen Antichrist-Messias, seiner jüdischen Gefolgschaft und der eschatologischen Hoffnung der Juden auf blutige Vergeltung an den Christen prägte die christliche Wahrnehmung des jüdischen Messianismus im deutschen Sprachraum entscheidend. Diese wiederum hatte einen deutlichen Einfluss auf die tatsächlichen Endzeiterwartungen der Juden, wie gerade das 16. Jahrhundert zeigt. Grundsätzlich resultierte die Sensibilität der Juden für die Interpretation ihres messianischen Glaubens in der Umgebungsgesellschaft und ihre Angst vor der christlichen Reaktion in einem nach außen tendenziell gehemmten Ausdruck ihrer Sehnsucht auf Erlösung. Während dies in der zu beobachtenden Selbstzensur apokalyptischer Texte und der Überlieferung messianisch bedeutsamer Ereignisse deutlich wird, schlägt der Fall Bader den Bogen zwischen zwei augenscheinlich widersprüchlichen Phänomenen, zwischen Ablehnung und Befruchtung.

So bemühte sich der Täufer Bader, besonders da er eine Interessengemeinschaft des legendären Volkes der roten Juden, den Helfershelfern des Antichrist, und der Juden in seinem Umfeld annahm, um eine jüdische Anhängerschaft. Damit beeinflusste er die jüdische Hoffnung auf die baldige Ankunft des Messias Ende der 1520-er Jahre in Südwestdeutschland zunächst positiv. Das Wissen um die jüdische Sehnsucht nach der Vernichtung der Christen am Ende der Tage konnte jedoch auch Repressalien für die Juden zur Folge haben, wie die drohenden Verfolgungen in Günzburg und den schwäbischen Bundesstädten im Frühjahr 1530 zeigen. Die christlichen Maßnahmen zur Abwehr der drohenden apokalyptischen Gefahr zwangen in jenem Jahr und zwei Jahre später in Regensburg einen Realpolitiker wie Josel von Rosheim, für den das Wohlergehen der Judenschaft im Reich höchste Priorität besaß, sich um Schadensbegrenzung zu bemühen. Es ist dies wie das Verbergen der Endzeiterwartungen vor der christlichen Öffentlichkeit ein Beispiel für das enge Nebeneinander von akuter Messiaserwartung und den pragmatischen Handlungen, die die christliche Wahrnehmung derselben mit sich brachte.

So ist die christliche Apokalyptik nicht nur im Kontext antijüdischer Vorurteile zu sehen, sondern auch in den Zusammenhang mit der jüdischen messianischen Erwartung zu stellen.¹⁰² Tatsächlich belegen die vorangehenden Ausführungen eine

¹⁰¹ Zur reichspolitischen Dimension des Prozesses Schubert, Täufern und Kabbalah (s. Anm. 67), S. 203–221.

¹⁰² Vgl. Gow, *Jewish Antichrist* (s. Anm. 2), S. 282f.



enge Beziehung zwischen christlicher Apokalyptik und jüdischem Messianismus,¹⁰³ die durch Konflikt und Interaktion charakterisiert ist: So wie die Ängste des Einen dem Ausdruck der Hoffnungen des Anderen restriktiv gegenüber standen, so bestätigten, verstärkten und befruchteten gleichzeitig die apokalyptischen Erwartungen des Einen die des Anderen. Obwohl – oder gerade weil – sich christliche und jüdische Endzeitvorstellungen widersprachen, da nämlich die Einen den Antichrist, die Anderen die Ankunft des Messias erwarteten, waren sie also nicht zwei Phänomene, die nichts miteinander zu tun hatten. Zwar entstanden die Hoffnungen, Ängste und Erwartungen von Juden und Christen grundsätzlich unabhängig voneinander und bestanden eigengesetzlich nebeneinander fort, so dass häufig lediglich von Parallelitäten und Strukturanalogien zu sprechen ist. Es sind aber auch wechselseitige Einflüsse zu beobachten, die ihre Wurzeln nicht zuletzt in dem Legendenkreis um den jüdischen Antichrist hatten. Paradoxe Weise bildeten gerade die gegenseitigen apokalyptischen Feindidentifizierungen die Grundlage für einen intensiven jüdisch-christlichen Diskurs in der als solcher wahrgenommenen Endzeit.¹⁰⁴

¹⁰³ Wegweisende Studien zur engen Beziehung jüdischer und christlicher apokalyptischer Spekulation und Aktivität stammen von Idel, *Messianic Mystics* (s. Anm. 73), bes. S. 142ff.; David B. Ruderman: *Hope Against Hope. Jewish and Christian Messianic Expectations in the Late Middle Ages*, in: ders. (Hg.): *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York 1992, S. 299–323, und Richard H. Popkin: *Christian Interest and Concerns about Sabbatai Zevi*, in: Goldish, Popkin: *Jewish Messianism* (s. Anm. 20), S. 91–106. Über die Anmerkungen sind Popkins zahlreiche weitere Beiträge zu der Thematik zu erschließen.

¹⁰⁴ Vgl. auch den Beitrag von Lutz Greisiger.

